



Μάριος Μαρκίδης

ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΟ ΝΟΕΙΝ ΚΑΙ ΤΟ ΝΟΗΜΑ



ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ, υπάρχει ένα φαινόμενο που επαναλαμβάνεται με μυστηριώδη σχεδόν συνέπεια, σαν να έχει επωμισθεί, απέναντι στην πίεση της «αλήθειας», τη λειτουργία μιας εκτονωτικής βαλβίδας. Το επισημαίνεις εύκολα, αν διαθέτεις μιαν ελάχιστη προδιαγραφή αντιρρητικής συνείδησης —και μιαν ελάχιστη δόση πανοραμικής μνήμης. Το φαινόμενο είναι τούτο: Η μοίρα της «παραγωγικής» πρότασης, που βγαίνει κάποτε στον κόσμο γεμάτη αθωότητα και καλές ελπίδες, φανερώνεται σύντομα σαν μια εφαρμοσμένη «παραγνώριση», σαν να μην μπορούν οι άνθρωποι ν' αντέξουν παρά ό,τι μετράει το πουγκί τους, σαν να μην μπορούν να δουν παρά ό,τι αντέχει το μυωπικό οπτικό πεδίο τους. Το οπτικό πεδίο δεν μένει, βέβαια, στάσιμο, ούτε και είναι σφραγισμένο πάντοτε με τον ίδιο βαθμό μυωπίας, μα στη δεδομένη στιγμή του χρόνου (που αποφασίζει, όπως θα έλεγε ο Ιάγος, αν θα σε φτιάξει ή αν θα σε χαλάσει) φαίνεται πραγματικά να υπολείπεται των αξιώσεων του μυαλού —και των δυνητικών οριζόντων του Είναι. Επιπλέον, δεν αγαπά το κενό: αυτό που δεν βλέπει, είτε το απαλείφει σαν να μην υπήρξε ποτέ, είτε το ενσωματώνει διαστρεβλωτικά στο δικό του τρόπο όρασης. Το οπτικό πεδίο, με μια τερατώδη επιμονή στο οφθαλμοφανές, που συχνά είναι το «γράμμα» της ίδιας της πρότασης, εξορίζει ό,τι του φαίνεται τερατώδες, το πνεύμα της, που είναι η αληθινή της δύναμη κρούσεως. «Απωθεί» είναι η λέξη, πράγμα που με άλλα λόγια ονομάζεται «θυσία (των) νοημάτων». Λίγα χρόνια μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο, που τον παίρνω σαν όριο εξάντλησης της τόλμης του ελληνικού πνεύματος, πρέπει ήδη να διακινδυνεύσει κανείς πολλά για ν' αντιληφθεί το είδος και την έκταση της αλήθειας που περιέχεται σε μια προσωκρατική πρόταση —και δεν ξέρουμε κανέναν που να διακινδύνευσε. Ακόμη κι εμείς, που οι αρχαίες διαφορές δεν μας χωρίζουν πια, και που το οπτικό μας πεδίο είχε κατ' επανάληψη την ιστορική ευκαιρία να αμφιβάλει για τα μάτια του, πρέπει συχνά να δίνουμε μάχη με την αφέλεια και την κακή

πίστη, για να καταλάβουμε τι ειπώθηκε δυόμισι χιλιάδες χρόνια πριν.

Πού μπορεί να στοχεύει τάχα μια πρόταση όπως: «Το βραδύτατον ουδέποτε καταληφθήσεται θεόν υπό του ταχίστου», πρόταση που βεβαιώνει, ενάντια σε κάθε μαρτυρία της εμπειρίας και της παρατήρησης, πως ένας λαγός δε γίνεται να παραβγεί στο τρέξιμο με μια χελώνα; Το θέμα, όπως είναι γνωστό, προβληματίζει τον Karl Popper, που χρεώνει την κακή πίστη σε μια παράδοση αδικαιολόγητα εγωιστικού εμπειρικού [«Back to the Presocratics», στο *Conjectures and refutations*, Routledge and Kegan Paul 1972]. Θα προσθέσω ότι η κακή πίστη φαίνεται να είναι συχνά αριστοτελική απλώς λογική, κι εκδηλώνεται τυπικά στον εκμηδενιστικό τρόπο με τον οποίο διαβάζει ο Αριστοτέλης την προβληματική του χρόνου και των ριζωμάτων στον Εμπεδοκλή [βλ. σχετικά και στο: Γιάννη Τζαβάρα, *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, Δωδώνη 1988]. Όσο για την παραδοξολογία του Ζήνωνος, δεν είναι και τόσο παραδοξολογία ιταλικής αποικίας, αν την εισπράξει κανείς όχι σαν αναλφαβητισμό σχετικά με τους νόμους της ταχύτητας, μα σαν εξαγγελία μιας υπέρβασης του αντικειμενικού διασκελισμού του χρόνου, που αποφασίζει μια όλως ανακόλουθη υποκειμενική χρονικότητα: ο λαγός δεν πρόκειται να φτάσει τη χελώνα, διότι η χελώνα, που είναι πολύ πίσω από το λαγό, θα είναι πάντα και πολύ μπροστά του. Έτσι δηλώνει ο χειρισμός του γραμματικού μέλλοντος, το «καταληφθήσεται», —προνόμιο της χελώνας. Όπως και να έχει το ζήτημα, «κακή πίστη» δεν είναι εύστοχος όρος, ίσως θα ήταν καλύτερα να έλεγα «ιστορικό όριο της πίστης». Το όριο αυτό δεν ακολουθεί μια ευθύγραμμη ανάπτυξη. Για ορισμένους λόγους, που μπορεί να μην καταλάβουμε στην ολότητά τους ποτέ, το όριο είχε πιο πολλή ελαστικότητα ανάμεσα στους προσωκρατικούς, παρά στα μονοπάτια της Ακαδημίας. Τη μικρότερη ελαστικότητα, που συμπίπτει με τη μεγαλύτερη ανασφάλεια, την έχει σήμερα. Πέραν του ορίου της πίστης, ο διανοούμενος απωθείται.

Δεν πρόκειται να επιμείνω στο συγκρουσιακό τρόπο με τον οποίο υποδέχεται τις αρθρώσεις του προσωκρατικού πνεύματος ο αριστοτελισμός —είχε κι η ανάγνωση του Αριστοτέλη, άλλωστε, την ιστορική μοίρα της. Σχετικά όμως με την ιστορική μοίρα των διανοημάτων γενικά (που είναι περισσότερο ανοιχτά στις δοκιμές νοημάτων απ' ό,τι πιστεύουμε), ο μεγαλύτερος κίνδυνος που διατρέχουν δεν είναι η απάλειψη κι ο αφανισμός —είναι τέτοιος ο χαρακτήρας της χωματερής της Ιστορίας ώστε τίποτα δεν μένει αφανισμένο μέχρι τέλους. Ο μεγαλύτερος κίνδυνος είναι ακριβώς το να «επιβιώσουν», όχι από έναν αφελή δοξογράφο (που τόσα κατάλαβε, τόσα έσωσε), όσο από ένα δυναμικό ρεαλιστή οπαδό, που ξέρει πώς να οδηγήσει τα διανοήματα (τις αστραφτερές ιδέες, τις παραγωγικές προτάσεις, τα ξέφωτα του Είναι...) στη νίκη, όπως ξέρει και το τι σημαίνει νίκη. Εκεί, η απώθησή τους είναι με τσιμεντένιο

σθένος απώθηση. Ο ρεαλιστής οπαδός, με εκτροχιασμένο το πάθος του απ' την ευκαμψία της αλήθειας στην ακαμψία της συγκεκριμενιστικής σκέψης, γραπώνεται από το πρωτοβάθμιο νόημα, όχι τόσο από αγάπη γι' αυτό το νόημα, όσο από εχθρότητα απέναντι στην καλλιέργεια εν γένει των νοημάτων. Το προφανώς «δυνατό» κονιορτοποιεί το πρακτικώς «αδύνατο», που είναι μολαταύτα έκφραση της ζωής του υποκειμένου. Για να γίνει καλύτερα αντιληπτό τι σημαίνει στον κόσμο υλοποίηση του «δυνατού» εις βάρος των εδαφών του «αδυνάτου», δεν έχουμε παρά να ζητήσουμε λογαριασμό απ' την περιφημη μαρξιστική ιδέα, πως είναι δηλαδή καιρός να παρατήσουμε τις ερμηνείες του κόσμου και να καταπιαστούμε στο να τον αλλάξουμε. Η «αλλαγή» εδώ, τη στιγμή που ανατέλλει η ιδέα, είναι ακόμη παράμετρος της ίδιας της «ερμηνείας». Ενδεχόμενο μονοπάτι της. Η «πράξη», που θ' αλλάξει την όψη του κόσμου, ενέχεται ακόμη στη σκέψη, στο λόγο —έχει την ίδια δόμηση. Λίγες δεκαετίες αργότερα, δεν υπάρχει αριστερή παραπομπή σ' αυτή τη μοιραία πρόταση που να μην υπαινίσσεται πως τα πολλά λόγια είναι φτώχεια. Υποστηρίζω στα επόμενα ότι, αν ο διανοούμενος βρίσκεται κάπως στην ερμηνεία του κόσμου, δεν βρίσκεται ισοδύναμα και στην πρακτική της αλλαγής του, από την άποψη τουλάχιστο μιας ωμής πρακτικής που βάζει σαν αποστολή της την υπέρβαση της ερμηνευτικής διαδικασίας. Δηλαδή της πολλαπλότητας των νοημάτων, των τόκων του πνεύματος, έναντι της μονομέρειας του κυριολεκτικού γράμματος. Το ερμηνευτικό πεδίο είναι ατέρμονο —γι' αυτό ο διανοούμενος είναι διανοούμενος σε μια διαρκή νοηματική εκκρεμότητα. Μέσα στο στρόβιλο της εξουσίας της «αλλαγής», που θέλει να είναι άνευ ρητορικής αλλαγής, ο διανοούμενος, επειδή από τη φύση του συμβαίνει να είναι τέρας, καταλήγει να προσυπογράφει τη σιγή του δια της φλυαρίας του. Διότι και η παράνοια χρειάζεται την ανάγνωσή της, φτάνει να την υπαγορεύει. Και διότι δεν γίνεται να βγει η προφητεία, χωρίς μια «επαγγελματική» ανάγνωση του προφήτη.

Αν όμως προλόγισα τον εαυτό μου μ' αυτή την επισήμανση της ιστορικής μοίρας των ιδεών, την αφυδάτωση, την παρακνώριση, την παρα-νοϊκή ανάγνωση, είναι κυρίως σε σχέση μ' ένα απτό ερώτημα: Τι μπορεί να είναι διανοούμενος σήμερα, μέσα σε μια κριτική περίθαλψη των ιδεών (ή ακόμη και μέσα σε μια απορριπτική αποδοχή τους —γιατί αυτή η αντίφαση όρων λειτουργίας χαρακτηρίζει το διανοούμενο, κατά τη γνώμη μου, κι ευεργετεί τελικά τις ιδέες), όταν οι ιδέες ευθύνονται για όλα που γίνονται, εκτός εάν δεν ευθύνονται για τίποτα; Αυτό με φέρνει στο έδαφος που θεωρώ περισσότερο οικείο μου —πολίτες όλοι του κόσμου των ιδεών, έχουμε καθένας τον τόπο του: υπάρχει μια βιβλιογραφικά σεβαστή δέσμη προτάσεων που κυκλοφορούν ως επιστημονικός λόγος της Ψυχανάλυσης (συμπεριλαμβάνω και τις οργανώσεις προ-

τάσεων με υποχρέωση ταμειακής μηχανής, που υποστηρίζουν τη θεσμοποιημένη ψυχαναλυτική πράξη). Όλες έχουν διακριτικά διέλθει δια του μεταβιβαστικού έρωτος απέναντι στη βιογραφία του S. Freud —διήλθαν και αποίκισαν τις παρυφές της βιογραφίας, ή διήλθαν κι αναζήτησαν προσωπικούς τρόπους να βγάζουν με την ψυχανάλυση το ψωμί τους. Συνοψίζονται σε τούτο: Ψυχανάλυση είναι πεδίο μιας πανούργας υπεκαφυγής του αισθάνεσθαι, πεδίο ενός πόθου για το αμερικανικό αντικείμενο, που δεν ξέρει πώς να εκφραστεί υγιώς σαν πόθος. Ψυχανάλυση είναι ο ρεαλιστικός εκσυγχρονισμός του πόθου. Από την άλλη μεριά, υπάρχουν τρία τουλάχιστο «κανονικά» φροϋδικά έργα που στοχάζονται πάνω στο τι είναι Ψυχανάλυση. Η Ερμηνευτική των Ονείρων, που εισάγει στον παραδοσιακό κόσμο της ψυχής την αρχαιολογική λογική, η Ψυχοπαθολογία της Καθημερινής Ζωής, που δείχνει πως η καθημερινή ζωή είναι κουβέντα κι αμήχανα ρήγματα της κουβέντας, τα Καλαμπούρια κι η σχέση τους με το Ασυνείδητο, όπου φαίνεται πως ένα καλαμπούρι δεν είναι μόνο το πλήγμα ζωηρής αντίθεσης, που δέχεται αιφνιδιαστικά στο μάγουλό του το ενδιάθετο υποκείμενο του Μπερξόν, είναι πολύ περισσότερο το κάτι ενός τίποτα, ή η απόλυτη λογικότητα μιας εξημερωμένης παρεξήγησης.

Ένα τέταρτο φροϋδικό κείμενο, που δεν πρέπει να διστάζουμε να λέμε πως δεν ξέρει τι του γίνεται (και μ' αυτή την έννοια αποκτά νόημα η λακανική έκκληση να διαβάσουμε σαν «σύμπτωμα» τον Φρόντ), γραμμένο 25 περίπου χρόνια μετά, ανανεώνει τις αρχικές προθέσεις — το ύφος και το μήκος κύματος της φροϋδικής γραφής. «Ο Φετιχισμός», 1927: το «μέρος», λέει εκεί ο Φρόντ, το νοούμενο ως φετίχ, αναλαμβάνει να δηλώσει όχι μόνο ότι κάθε επιθυμία είναι επιθυμία του μερικού, μα κι ότι είναι επιθυμία ενός απόντος, όπως κι ότι υπάρχει μια μετωνυμική κλίμακα κίνησης της επιθυμίας προς την επιθυμία της —γεγονότα που μας αποκαλύπτουν την επιθυμία δομημένη ως νοείν, υποκείμενη ενός σκοτεινού νοείν που δεν ξέρει από πού νοεί, όπως κι ο Θεός δεν ξέρει από πού είναι. 'Ασβηστη λαχτάρα του «απόντος» («Η γλώσσα είναι ο θάνατος του πράγματος» —εκεί κατέληξαν οι ρομαντικοί), νοσταλγία μιας έλλειψης για το ελλείπον της, όπου η έλλειψη αναγνωρίζει τον εαυτό της επειδή ονομάζει, και το ελλείπον είναι ελλείπον επειδή ακριβώς ονομάζεται. Ερώτημα: ποιος ο λόγος να επικαλούμαστε τις προτάσεις των «κανονικών» έργων εδώ, σε μια συζήτηση περί του στίγματος του διανοούμενου (διότι, σχετικά με το στίγμα του ψυχαναλυτή, υπάρχουν κάπου είκοσι ακόμη τόμοι ευαγγελικών κειμένων). Ο λόγος είναι, πρώτο, ότι ο οίκος του σκοτεινού νοείν που υποβαστάζει την επιθυμία είναι οίκος ασυνείδητος. Είναι, δεύτερο, ότι σ' αυτά τα έργα ο S. Freud, ως Manqué διανοούμενος, εισάγει μια όλως διαφορετική αντίληψη του Ασυνείδητου απ' αυτήν που κυκλοφορεί, έπειτα από δυο παγκοσμίους πολέμους, σαν έμβλημα της «επίσημης», της «αυθεντικής» Ψυ-

χανάλυσης. Πρέπει να συμπληρώσω πως η σημερινή αντίληψη του Ασυνείδητου είναι μια μάλλον ακτιβιστική αντίληψη, καθόλου διανοουμενίστικη μα φιλότιμα αποτελεσματική, που, με αξιοθαύμαστη συμμόρφωση γνώμης, γυμνάζει το Ασυνείδητο, το «πρωτόγονο», το «ενστικτώδες», πρώτο να πάψει να δολιεύεται την τάξη παιχνιδιάρικα, και δεύτερο ν' αρχίσει ν' αποστρέφεται την αυθάδεια της προσωπικής σκέψης. Ο ψυχαναλυτής «αισθάνεται ότι», και το Ασυνείδητο, βγαίνοντα για όσο χρειάζεται από τη βαρβαρότητά του, πρέπει να αισθανθεί και να πράξει αναλόγως.

Η ιδέα που εισάγουν, τώρα, για το Ασυνείδητο τα «κανονικά» κείμενα του Freud, μια ιδέα που ανακαλεί το Ασυνείδητο από το ράφι μιας γυμνασμένης αποστρατείας, μέσα στην οποία οφείλει να δείξει τακτ' όπως του δείχνουν, εκφράζεται δια στόματος J. Lacan: «Το Ασυνείδητο», λέει, «δεν είναι ούτε το πρωτόγονο, ούτε το ενστικτώδες. Ό,τι γνωρίζει περί του στοιχειακού δεν είναι κάτι παραπάνω απ' τα στοιχεία του σημαίνοντος [«L' instance de la lettre dans l' inconscient ou la raison depuis Freud». Στο *Écrits, Seuil, Paris 1966*]. Πράγματι, το «ανυπόφορο σκάνδαλο» της Ψυχανάλυσης ως φροϋδικής εφεύρεσης (διότι στο έδαφος των ιδεών μόνο για εφευρέσεις μπορούμε να μιλάμε —εκεί κάθε «ανακάλυψη» είναι κόλπο ενός μάγου) δεν ήταν, όπως κοινώς, και σχεδόν ασμένως, πιστεύεται, η έμφαση στη διαχείριση του ανθρώπινου συναισθηματισμού, ούτε καν η έμφαση στον ερωτισμό, θεμέλιο της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό για πολλούς ευρωπαϊκούς αιώνες, θεμέλιο πάνω στο οποίο χτίστηκε, μετά την ήττα της Ευρώπης, η υπεραξίωση του δολαρίου εκ μέρους ενός φετιχιστή μπιζνεσμαν. Ήταν το γεγονός ότι η νεαρή πρόταση αναγκώριζε έναν έκ-κεντρο τόπο του νοείν, που δίχαζε το καρτεσιανό ον σε ον της ύπαρξης και ον του νοήματος. Το Ασυνείδητο αναλαμβάνει από τον τόπο του νοείν, όπου συρρέουν όλα τα σημαίνοντα, να διαιωνίζει το ερώτημα του νοήματος. Ανυπόφορο σκάνδαλο ήταν επίσης, προσθέτω, το γεγονός ότι ο ψυχαναλυτικός θόρυβος κατέβαζε στην άνομβρη σαφήνεια του επιστημονικού λόγου την εγγύηση μιας ομιλούσης ασάφειας. Της Υστερίας. Όπως και το γεγονός, για να τα πούμε χοντρά, ότι η ίδια η Ψυχανάλυση ήταν «υπερβολικά διανοουμενίστικη». Αυτό λέει ο Lacan [στο παραπάνω]. Και συνεχίζει την πρόκληση: Το αλάνθαστο σημάδι της σημερινής «παλιοψυχανάλυσης» είναι πως περιφρονεί τον όρο «διανοητικοποίηση» —όλη τη ζύμωση που προωθεί τη φροϋδική εμπειρία στο μονοπάτι που δείχνει το πνεύμα της. Ψυχαναλυτής και διανοούμενος: δεν θέλω, τώρα, εγώ να πω ότι η Ψυχανάλυση είναι έργο διανοουμένου. Θέλω μόνο να πω ότι η σχέση πρέπει ν' αναστηθεί —και να πάρει το μονοπάτι μιας ανάγνωσης που δεν τέλειωσε. Ο επαγγελματίας της ερμηνείας πρέπει να ξαναγίνει ομιλ-ών, για να μπορεί ν' ακούει.

Διανοητικοποίηση —νευρωσική άμυνα, σκιά στον απολογισμό της τυπικής

ψυχαναλυτικής εκπαίδευσης (της «επίσημης»), της «αυθεντικής» —βλ. στο *Ελληνική Ψυχαναλυτική Εταιρεία: Ψυχαναλυτικά Κείμενα*, Εκδ. Νεφέλη 1990). Αντίσταση στη θεραπεία, όπου η θεραπεία συμπίπτει με μια έμπρακτη βιωματική αλλαγή (μετρητή σε αξιόγραφα νέου κόσμου). Δια της «θεραπείας» μπορεί κανείς να μην ξέρει τι, αισθάνεται όμως ότι. Ανοίγεται στο αισθάνεσθαι, την ίδια στιγμή που κλείνεται ως προς τις εκκρεμότητες του κατανοείν. Ένσταση απ' την πλευρά των «κανονικών» κειμένων: Το υποκείμενο έρχεται σαν μια αντίσταση στην κατανόηση (σαν μια αντίσταση, μάλιστα, στη «θεραπεία»), υποκείμενο είναι ακριβώς μια εκκρεμότητα του νοείν. Στο γύρισμα του ανθρώπινου ταξιδιού προς το τίποτα, η Ψυχανάλυση δεν ήρθε σαν ένα βασίλειο του συναισθηματικού εμπειρικού, δεν ήρθε καν να απαλλάξει το πρόσωπο απ' τα συμπτώματα —ήρθε μάλλον ν' απαλλάξει τα συμπτώματα απ' τις οχλήσεις ενός αποικητικού Είναι, που δεν αγαπάει την εκκρεμότητά του. Λέω, συμπληρωματικά, πως έτσι τουλάχιστον μπορώ να διαβάσω την ιδέα του Κορνήλιου Καστοριάδη για την Ψυχανάλυση —«ποικητικοτεχνική» τη θέλει λειτουργία—, όπου το θέμα «τεχνική» αναφέρεται προφανώς στη μαστοριά της ποιητικής, στην τέχνη της, στο ύφος της, κι όχι στη γενική κατηγορία του είδους κατσαβίδι.

Δεν πρέπει, γενικά, να είμαστε απόλυτοι, ιδίως μετά την αδιέξοδη περιπέτεια του πνεύματος που κληρονομήσαμε σαν εγγελιανή Φαινομενολογία. Ίσως και να υπάρχει πραγματικά μια καιροσκοπική διανοητικοποίηση, ένας αντλεριανός, λ.χ., ψευδοαρβινισμός που πλευρίζει την Ψυχανάλυση γιατί είναι καλά στρωμένος ο δρόμος, ένας μυστικός γουγκρισμός που δεν απαλλάσσει από τη θεραπεία το μυστήριο, ή και μια «αντιθεραπεία» δια της εκτρέλανσης, όπως υπάρχει άλλωστε και το πείσμα του αποστεωμένου γράμματος σαν εκλογίκευση της πνευματικής στείροτητας: κι είναι σίγουρο πως βρίσκεσαι τότε μπροστά στην πιο φιλισταϊκή, που μπορείς να φανταστείς ποτέ, διανοητικοποίηση. Κι όμως, δε γίνεται να μάθεις τίποτα σημαντικό για το διανοούμενο, αν δεν τον θεωρήσεις ακριβώς στην απολυτότητά του. Αν η Ψυχανάλυση, μετά τόση αποτελεσματικότητα εξαρτημένη σε Ενοχικό Δίκαιο, δεν μπορεί να εμπιστευτεί τους ακτήμονες διανοουμένους εις αναζήτησιν δουκάτου, το θέμα δεν είναι σε τελευταία ανάλυση η σταδιοδρομία της Ψυχανάλυσης. Είναι το status του ακτήμονος —ένα πολύ ιδιότροπο, νευρωσικό θα έλεγα, status. Διανοούμενος είναι εκείνος, για να παραφράσω τώρα τον ψυχαναλυτή, που δεν επιτρέπει στο θύμα του άλλη έξοδο, από τη διαρκή είσοδο. Η αντιδιανοουμενίστικη δικαιολογία του εφαρμοσμένου πλατωνισμού, ότι δηλαδή πρέπει να βρίσκεσαι «μέσα» για να μιλήσεις περί του μέσα, εδώ αστοχεί —ο διανοούμενος είναι φύσει μέσα. Συλλογάζεται από εκεί όπου μπαίνει. Όσο για τη διαρκή είσοδο που ανέφερα, άλλοι την ονόμασαν Θεό. Εγώ, επειδή μετά

τον Θεό δεν είμαστε πια παρά προσωπικές αντωνυμίες, είμαι από εκείνους που την ονομάζουν «λόγο» —και πρέπει συναφώς να θυμίσω κάτι που μας παραδίδει ο Ηρόδοτος, πως η αληθινή δηλαδή λειτουργία της «θεογονίας» είναι μια προσευχή, λόγια που απαριθμούν τις ιδιότητες του Θεού και τις αρετές του (κεφ. 132). Ο διανοούμενος είναι, ταυτόχρονα, η πιο ιδιοτελής υπεξαίρεση της αγωνίας του λόγου στους ανθρώπους, κι η πιο ανιδιοτελής εκμετάλλευση της πρόθεσής του —να παράγει αδιαπτώτως νόημα. Από την άποψη αυτή, ο διανοούμενος είναι ακριβώς ο εγγρητικός όρος «μέσα» στον τόπο του νοείν, υπενθυμίζει συνεχώς στην εστία οργανώσεως των σημαίνοντων ότι δεν γίνεται να εγκαταλείψει την προσπάθεια, δεν γίνεται ν' αναπαυθεί. Ο διανοούμενος, όπως καταλαβαίνω την απολυτότητά του, είναι ένας ζηλωτής του μπλα-μπλα ανάμεσα στο νοείν (που είναι λέξη) και στο νόημα (που είναι επίσης λέξη).

Μετά τη μεγάλη παρένθεση που άνοιξε στα επιχειρήματά μου η Ψυχάνάλυση, επιστρέφω στο περί του διανοουμένου ερώτημα με μια ευτράπελη πια σήμερα ιστορία. Μικρό Φιλοσοφικό Λεξικό, λήμμα «μαχαϊσκισμός»: Εχθρική, αντιδραστική στάση απέναντι στους διανοούμενους, ιδιαίτερα απέναντι στους μαρξιστές σοσιαλιστές διανοούμενους. Αυτή η αναρχική, αντιπρολεταριακή στάση απέναντι στους σοσιαλιστές διανοούμενους λέγεται έτσι από το όνομα του Μαχαΐσκυ. Ο Μαχαΐσκυ, στο έργο του «Οι πνευματικοί εργάτες» που βγήκε το 1898, ισχυριζόταν πως οι διανοούμενοι είναι εκμεταλλευτική παρασιτική τάξη, που με τα εργαλεία της δουλειάς της (τις γνώσεις) εκμεταλλεύεται την εργατική τάξη. Οι διανοούμενοι, σύμφωνα με τον Μαχαΐσκυ, είναι εχθροί του προλεταριάτου, κάτω από οποιοσδήποτε συνθήκες. Κι οι μαρξιστές διανοούμενοι, που προσπαθούν να δώσουν σοσιαλιστική συνείδηση στην εργατική τάξη, είναι, σύμφωνα πάντα με τον Μαχαΐσκυ, ο κυριότερος εχθρός του προλεταριάτου [...] Το κόμμα του προλεταριάτου καταπολέμησε πάντα αμείλιχτα το μαχαϊσκισμό, και τώρα καταπολεμά όλες τις επιβιώσεις του στις σχέσεις με τους σοβιετικούς διανοούμενους, που είναι εργαζόμενοι βγαλμένοι από το λαό. [Μ. Ρόζενταλ - Π. Γιούντιν, *Μικρό Φιλοσοφικό Λεξικό*: «Τα Νέα Βιβλία», Αθήνα 1945]. Ποιο είναι το βήμα του διανοουμένου μέσα στο βήμα της εποχής που μας διασχίζει; Πώς ανασέρνει ο χρόνος μας τους πιο τρελούς ρώσους στην επιφάνεια, την ίδια ώρα που η μόνη διαθέσιμη απόδειξη για την ύπαρξη της ψυχής είναι πια η παράνοιά της; Ποιο είναι, πάλι, το μάθημα του Μαχαΐσκυ, και πού τον συναντούν ο νέος Μαχαΐσκυ κι ο Αντιμαχαΐσκυ;

Θα έλεγα, συνοπτικά, πως ο διανοούμενος, ο πιο ασταθής άνθρωπος του κόσμου με τη διηνεκή ροπή πολιτικής λιποταξίας, είναι, ταυτόχρονα, κι η πιο σταθερή ιδιότητα του κόσμου. Πρόκειται για μια αληθινή παραδοξότητα του

Είναι του, για ένα εκνευριστικό πείσμα της υπάρξεως. Ο διανοούμενος είναι, γενικά, διανοούμενος στο αναπαλλοτρίωτο από τη σοσιαλιστική παραγωγή χάλυβος (όπως κι από τις κατακτήσεις της «Μιτσουμπέισι» άλλωστε) «διανοεΐσθαι», ένας περάτης που λειτουργεί τα κουπιά του ανάμεσα στο νοεΐν και το νόημα (δηλαδή τα νοήματα), όταν οι γενναίοι νέοι κόσμοι θέλουν να ελέγξουν το νοεΐν και να συρρικνώσουν το νόημα. Όταν η κυριολεξία παίρνει τον εαυτό της κυριολεκτικά, ο διανοούμενος ενίσταται στην κόλαση της κυριολεξίας. Δεν έχω, φυσικά, εδώ αξιώσεις φιλοσοφικής πρότασης. Αναφέρομαι εν τούτοις στο νοεΐν (που το θεωρώ να συμπίπτει με το λέγειν), κυρίως εξ αιτίας της ανάγκης να επανασυνδεθώ με το ποίημα του Παρμενίδη, που έφτασα να πιστεύω ότι είναι απλώς ποίημα. Και στο ποίημα, ας προσθέσω εν παρεκβάσει, το νοεΐν πλησιάζει μέχρι συμπτώσεως το νόημα — αυτό μπορεί να είναι το μυστικό του Θεού. Εμείς, που δεν ξέρουμε να γράφουμε πια ποιήματα, έχουμε χάσει τη χάρη αυτής της συμπτώσεως. Η μεγαλύτερη κατάρρα είναι πως πρέπει να ψάχνουμε φαουστικά για το νόημα — που τελικά είναι ζήτημα αν υπάρχει —, κι αυτό το μη παραγωγικό ψάξιμο ενοχλεί, εν πάση περιπτώσει, τον παλιό και το νέο Μαχαΐσκυ. Κι όχι μόνο διότι με το ψάξε ψάξε καθυστερεί η οικοδόμηση της νέας κοινωνίας. Κυρίως διότι τόσο ο παλιός Μαχαΐσκυ, με την οργανική φαντασία του, όσο κι ο νέος, με την οργανική εξουσία του, κατοικούν εκεί ακριβώς που, όπως θα έλεγαν οι φίλοι της Αλίκης, αποφασίζεται το νόημα των λέξεων. Πρέπει να συμπληρώσω ότι στον ίδιο τόπο κατοικεί κι ο Αντιμαχαΐσκυ: επειδή ο Αντιμαχαΐσκυ, όπως όλοι καταλαβαίνουμε, δεν είναι Αντιμαχαΐσκυ παρά ως ένας Μαχαΐσκυ που έλυσε το πρόβλημά του, με την εξορία, με τα εκτελεστικά αποσπάσματα, με τα ψυχιατρεία — τρέλα που κέρδισε, τρέλα που τερμάτισε το διάλογο με κάθε άλλη τρέλα. Τώρα, δια του υποκειμένου του νοεΐν, γυρνά στον Παρμενίδη.

Ο Παρμενίδης είναι εκείνος που είπε την πολύ απλή φράση, «Το γαρ αυτό νοεΐ εστίν τε και είναι». Και την άλλη, την εξ ίσου σημαντική: «Απεόντα νόω παρεόντα» — φράση που έχουμε το δικαίωμα να τη διαβάσουμε (και) ως εξής: Δια του νοεΐν, τα στέρα παρόντα πράγματα παίρνουν το λεύτερο να γίνουν απόντα. Απόντα, ενδιατρίβοντα στην τάξη μας μόνο σαν ονόματα (όχι ονόματα «ουσιαστικά», όπως είπαν κατά πλατωνική υπαγόρευση, διότι δεν υπάρχουν ουσίες, ούτε καν σαν «επίθετα»), αφού και το επίθετο μας δόθηκε απ' τους αλεξανδρινούς πλατωνικούς μόνο και μόνο για να ουσιαστικοποιήσει το ουσιαστικό) — σαν θάνατοι απλώς των πραγμάτων. Επειδή οι άνθρωποι δεν είμαστε απλώς Είναι, που πρέπει να ανατρέχει συνεχώς στον παραδοκούντα θάνατο, είμαστε περισσότερο ένα ολιγόχρονο Είναι δια του θανάτου — πολύ προτού πεθάνουμε βιολογικά τα έχουμε ήδη χάσει λόγω της γλώσσας όλα. Ως προς την υποκειμενικότητα του νοεΐν, το κυριότερο που έχει να πει κανείς

κατόπιν τούτων είναι ότι το νοείν, αυτό το αίνιγμα του καπιταλιστικού σύμπαντος, νοεί από εκεί που καμιά νοησιарχία (μετά το τελευταίο επιχείρημα του σοφιστή και μετά τον τελευταίο στίχο του ελεάτη) δεν σκέφθηκε να κοιτάξει, έξω από το Εγώ —το Εγώ του Ακινάτη, του Καρτέσιου, ακόμη και του γέροντος Φρόντ: Από τη θέση της άυλης υλικότητας του σημαίνοντος —μια στέγη, όπως την ξέρουμε σήμερα, για όλους τους αποπροσανατολισμούς και τους παραδαρμούς του Είναι. Η εκ-κεντρικότητα του υποκειμένου του νοείν δεν ισχύει, βέβαια, μόνο για το διανοούμενο, που μπορεί άλλωστε να εκληφθεί, μέσα στη γενική επέλαση μιας θετικιστικής ιδεολογίας, σαν άγγελος ή σαν διάβολος, δηλαδή έτσι κι αλλιώς σαν τέρας της φύσεως. Ισχύει για τον «καθένα», όπου ο καθένας συνιστά την απάντηση της γλώσσας στον ανόητο Πολύφημο. Η εκ-κεντρικότητα είναι τελικά, όπως το βλέπω, πρόβλημα της ίδιας της υπόστασης του ανθρώπου ως υποκειμένου, —υπο-κειμένου, καθ' όσον η γλώσσα, και ο λόγος, και οι ομιλίες ακόμη στις οποίες διαχέει τα μέτρα του ο λόγος, μας «νοούν»: δεν είμαστε εμείς που τις νοούμε. Μπορώ, μάλιστα να πω ότι αυτή η εκ-κεντρικότητα θα ήταν συνώνυμη με τη χαϊντεγκεριανή έκ-σταση, αν η πρώτη διέθετε περισσότερη φιλοσοφική «ουσία», κι αν η δεύτερη διέθετε κάπως λιγότερη. Πάντως, ο διανοούμενος, σε σχέση με τον καθένα, μπορεί να νοηθεί σαν κομισσάριος του εκκεντρικού 'Αλλου μας, του άορατου Μονάρχη μας (για να θυμηθώ τον Σολωμό), του νοείν στο οποίο προχωρούμε, της συμβολικής διαφοράς στην οποία προσχωρούμε (νοούμε εργαθιστώντας διαφορές). Μόνο απ' αυτή την άποψη συνιστά πρωτοπορία — κι είναι μια πολύ λογού άποψη, αν και συνήθως ελάχιστα αποτελεσματική στις βουλευτικές εκλογές. Διότι δεν αρκεί να λέμε, σαν τις καλύτερες στιγμές της Φραγκφούρτης, πως ο διανοούμενος υπερασπίζεται τον Ορθό Λόγο (raison), για τον οποίο τα ελληνικά σοφώς ποιούντα δεν μας χαρίζουν καμιά ιδιαίτερη λέξη, πρέπει και να διευκρινίζουμε τις δομικές προϋποθέσεις υπό τις οποίες είναι ορθός, από τη μεριά των συμφερόντων μιας ομιλίας διτνεκώς προσκείμενης στο ράγισμα, ο Ορθός Λόγος.

Ο μόνος τρόπος να τοποθετηθούμε σωστά σ' αυτό το ζήτημα είναι να αναγάγουμε το ερώτημα του Ορθού Λόγου σ' ένα ερώτημα «ύφους» — ερώτημα των ποικίλων ομιλιών (Discours) στις οποίες διαμοιράζεται η υποκειμενική νομή της γλώσσας. Διανοούμενος είναι εκείνος που διεκδικεί (δεν ρωτώ γιατί διεκδικεί, μπορεί και να είναι σύμπτωμα της ψυχοπαθολογίας του διανοουμένου) το μεγαλύτερο δυνατό μερίδιο στην τόλμη του ύφους. Εκείνος που αναγνωρίζει το αλλοτριωτικό βάραθρο της ομιλίας από τη θέση ενός «αφεντικού» (με το νόημα που δίνει στο αφεντικό ο Χέγγελ), την αποπροσωποποιητική στυγνότητα της ομιλίας από τη θέση μιας «επιστημονικής» ανακοίνωσης, την ιδιοτέλεια της ομιλίας από τη θέση της «θεραπευτικής»

Εταιρείας, και δεν του μένει παρά το ύφος της «Υστερικής» ομιλίας. Δεν είμαι καλά παρά εκεί που δεν είμαι —αυτή η φράση του Μπωντλαίρ είναι η πιο χαρακτηριστική κουβέντα του υστερικού προσώπου, που διακινδυνεύω να παραλληλίσω με το διανοούμενο (αν και δεν έχω την πρόθεση να τον ταυτίσω μ' έναν ελληνογάλλο υστερικό. Η διαφορά, ίσως, έγκειται στο τι εκτοξεύει καθέννας τους στον κόσμο: ο πρώτος μια ασίγαστη απορία για την ύπαρξη του κόσμου, ο δεύτερος μια ασίγαστη μέθη για το θαύμα της υπάρξεώς του στον κόσμο). Βάζω όμως ένα τελευταίο ερώτημα: από πού αντλεί το ύφος του το υστερικό πρόσωπο, παίζοντας με τη σοβαροφάνειά μας, δοκιμάζοντας να παραβιάσει την τεχνοκρατική σιγή μας; Από πού μιλάει ο διανοούμενος; Από τον τόπο της «αλήθειας» θα έλεγε ο Roland Barthes —από εκεί που η εμπειρία του, για να καταχραστώ και πάλι το χρηματοκιβώτιο του ψυχαναλυτή, «βρίσκει στο λόγο και μόνο το εργαλείο της, το περιεχόμενό της, το υλικό της, κι ακόμη και τον παρασκηναϊκό θόρυβο των αβεβαιοτήτων της» [J. Lacan, στο παραπάνω]. Πράγμα που σημαίνει ότι, όπως και να έρθουν τα πράγματα, ο διανοούμενος αναλαμβάνει την υποχρέωση ενός αλαζονικού νοείν, ενός «την αλήθειαν λέγειν». Δεν λέω πως βγάζει πάντα πέρα την υποχρέωση.

Πρέπει να προσθέσω, για να τελειώνω, πως η αλαζονεία του νοείν είναι μια περίεργη αλαζονεία, με έδαφος δράσης ακριβώς τα ραγίσματά του (στα οποία αναφέρθηκα παραπάνω) —διότι δια των ραγισμάτων είναι που εμπλουτίζεται το «νόημα», που πολλαπλασιάζονται πάνω στα ίδια και τα ίδια υλικά της γλώσσας τα νοήματα. Το νόημα βγαίνει στη σκηνή σαν μια χορευτική φιγούρα, σπρωγμένη απ' τις λαοκούβες και τα ραγίσματα του νοείν. Ο ίδιος ο διανοούμενος (που δεν είναι σωστό να λέμε πως «ζει»), σωστότερο είναι να λέμε πως «μιλάει») μπορεί να νοηθεί σαν κληρονόμος του χοροδιδασκαλείου, μιας αναντικατάστατης υπηρεσίας κοινής ωφελείας, που όλοι σήμερα διαισθανόμαστε ότι περιπίπτει προϊόντως του χρόνου σε οικτρή παρακμή. Διευκρινίζω πάλι εδώ, σε σχέση με την παραγωγή νοήματος, σε μια εποχή που αναγνωρίζει παθητικά κάθε αυθαίρετο προσεταιρισμό ταυτότητας, πως μιλώ για τον «διανοημένο» διανοούμενο, κι όχι για την εκδοχή του σε πλαστικό, που όχι μόνο δεν βρίσκεται σε παρακμή, μα, αντίθετα, υποστηρίζει αποφασιστικά το εμπόριο τυπωμένης περιττολογίας νοήματος —κάθε Χριστούγεννα και Πάσχα. Ο διανοούμενος είναι εκείνος που ξέρει τους χορούς, εκείνος-που-βγάζει-τους χορούς των νοημάτων. Μα ακόμη και στην παρουσία του ρήματος «διευκρινίζω» (μέσα στο ξεβοτάνισμα του χωραφιού του διανοουμένου), που χρησιμοποίησα λίγο πριν, μπορεί να προβληθεί εδώ αυθόρμητα μια ένσταση, από την πλευρά ενός ιστορικά καταδικασμένου «σκοταδισμού» που, μέσα στην ενοχή του, διεκδικεί κι αυτός το λίγο δίκιο του. Ως δια-νοούμενος ο διανοούμενος, πράγμα που δεν σημαίνει καμιά μυστικότητα παρά ένα παράξενο ον που

«νοείται» δια της τυχοδιωκτικής περιπέτειας της γλώσσας, όπως ο Χριστόφορος Κολόμβος νοείται δια της πλοκής που σκαρώνει, ερήμην των λογικών προσδοκιών του, το υγρό στοιχείο, δεν είναι τόσο αρμόδιος μιας κατευναστικής διευκρίνησης, όσο είναι απόστολος μιας γόνιμης ασάφειας. Γενικά, ξανακάνει ασαφή, διφορούμενα, πολύσημα, τα ακινητοποιημένα, κρυστάλλινα πράγματα. Διότι ποτέ δεν υπήρξε ανακουφιστικά «σαφές», κι ανεπίδεκτο μιας τουλάχιστον εναλλακτικής ερμηνείας, το «διανόημα», αν ήθελε να έχει την ευλυγισία του δια-νοήματος, παρατήρηση που θα ήθελα να είναι τώρα απάντηση στη φυλή του Καρλ Πόππερ —όταν λ.χ. χλευάζει ως ασυναρτησία τον Χέγγελ. Δεν ξέρω τι είδους αποδείξεις ορθοφροσύνης θα γυρεύαμε από τον Χέγγελ, ή από τον Μαρξ (και γυρέψαμε πράγματι, γεγονός που μας ντροπιάζει, από τον Κίρκεγκααρντ και τον Νίτσε). Ένα ξέρω να πω, σαφές και μονοσήμαντος οφείλει το πολύ πολύ να είναι ο υδραυλικός μας, και να με συγχωρεί για μια απρέπεια που δεν είναι, πάντως, ταξική. Αυτός πρέπει να έχει αποδείξεις — και να δίνει αποδείξεις.

«Στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, το 1936», γράφει ο Adorno, «δημοσίευσά μια κοινωνιολογική ερμηνεία της τζαζ [...]. Ο θεωρητικός πυρήνας του άρθρου συνυφαινόταν με τις μεταγενέστερες κοινωνικοψυχολογικές έρευνες που ανέλαβα. Πολύ αργότερα έμαθα ότι πολλές από τις θεωρίες μου επιβεβαιώθηκαν από αμερικάνους ειδικούς, όπως ο Winthrop Sargeant. Μ' όλα ταύτα, αν και το άρθρο αναφερόταν στα μουσικά δεδομένα που είχαν σχέση με το φαινόμενο της τζαζ, είχε το εξής μειονέκτημα: δεν είχε αποδειχθεί, όπως απαιτούσαν οι αμερικάνικες ιδέες κοινωνιολογίας. Έμμενε καθηλωμένο στο βασίλειο των μέσων που δρουν στον ακροατή, στο “ερέθισμα”, δίχως να περνάει στην “άλλη πλευρά του φράχτη”. Προκάλεσα μ' αυτό τον τρόπο την αντίρρηση, που δεν ήταν γραφτό μου ν' ακούσω για τελευταία φορά: “Πού είναι οι αποδείξεις;”» [*Scientific experiences of a European Scholar in America*, 1968. Και στα ελληνικά: *Επιστημονικές εμπειρίες ενός ευρωπαϊού διανοούμενου στην Αμερική*, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1987]. Πού είναι τα εμπειρικά δεδομένα σας, το σώμα πληροφοριών που στηρίζετε, τα απροκατάληπτα facts; Πού είναι, το κυριότερο, η στατιστική σας κατοχύρωση; Θα μπορούσα, φυσικά, να καυγαδίσω με τον Theodor Adorno πάνω στην ευδόκιμη τροχιά της «επιστημονικής εμπειρίας», να του εξηγήσω τα όρια της επιστημονικής εμπειρίας, όπως και το γιατί ο ίδιος αιφνιδιάστηκε από τις απαιτήσεις της μεγάλης γκόμενας — της επιστημονικότητας. Διότι δεν μπορεί να παίξει κανείς σε δυο λογικά ταμπλώ — το ταμπλώ της παραγωγικής πρότασης αφενός, και το ταμπλώ του επαγωγικού συμπεράσματος αφετέρου (αν μπορεί κανείς να μιλήσει για αξιόλογα συμπεράσματα ενός φιλότιμου αστυνόμου, που εξορκίζει απ' το επάγγελμά του τη ρητορική «μεταφορά» — έγκλημα δίχως έ-

γλήμα— και τη συμβολικότητα). Και τα δυο ταμπλώ χρειάζονται, μα σ' αυτό που οφείλει να είναι ο διανοούμενος, ως δια-νοούμενος, είναι αναφαίρετη η αξίωση της αναποδεικτικότητας. Εν πάση περιπτώσει, ο Μαχάισκω, παλιό και νέος, είχε δίκιο. Οι διανοούμενοι, με τη συνεχή τους αιώρηση, με τη συνεχή τους μετεωρισμό ανάμεσα στις σκέψεις του άστεως και τις σκέψεις της επαρχίας, ανάμεσα στο αθώο έγκλημα και την εγκληματική αθωότητα, προδίδουν τη με αίμα κερδισμένη στερεότητα των πραγμάτων —λ.χ. την «ανθρωπότητα», την «αριστερά», την «επανάσταση», σταλινικά γραμμένη. Μα κι ο αμερικανός αναγνώστης είχε δίκιο: χρειάζεσαι απτές αποδείξεις. Με λόγια προκλητικά αναπόδεικτα, δεν φτάνεις στο τεχνολογικό «θαύμα» —στον δορυφόρο, στη δεύτερη και τρίτη γενιά του ηλεκτρονικού υπολογιστή, ούτε καν σ' ένα δισκίο valium. Δεν έχω τίποτα, επειδή υπερασπίζομαι τα λόγια, εναντίον του valium. Κι όμως το ξέρω, μπορεί να μην έχουμε να κατοικήσουμε παρά μόνο τα λόγια, όταν το θαύμα θα έχει κάνει τον κόσμο ακατοίκητο. Ομολογώ πως δεν έχω να καταθέσω αποδείξεις —ελπίζω να είναι έτσι.

